

SOFFERENZA, MALESSERE E DISGRAZIA

Metafore del dolore e senso del male nell'opera paleo-babilonese

“Un uomo e il suo dio”: un approccio interdisciplinare

GIOELE ZISA

Università degli Studi di Roma “La Sapienza”^{*}

Abstract: The Old-Babylonian text “A man and his god” has enjoyed a wide reputation for its many parallels with the biblical story of Job, and has been the subject of accurate philological analysis. This composition describes the suffering and pain of desperate man calls his God for healing. The aim of this work is to show how you can apply to the Mesopotamian literary texts dealing with the issue of suffering, pain and discomfort-disgrace, the theoretical and methodological tools of medical anthropology. An anthropological approach to the problem of illness in Mesopotamia can understand, in a deeper sense, the symbolic, socio-cultural and political complexity. The essay provides much food for thought on the concept of sickness and the body in the Old-Babylonian Mesopotamia. The affliction of the protagonist is both physical and mental. The words of the poem does not refer only and exclusively to the sphere of physical suffering. The verbs are used in their more general semantic value, showing a man debilitated, helplessly, the victim of an imbalance, which upsets not only the physical

^{*} Questo studio è il primo risultato di una ricerca, ancora in corso, sugli aspetti socio-culturali del malessere nella Mesopotamia antica. Tale tema ha costituito l'argomento della mia tesi di laurea discussa nell'a.a. 2010/2011 presso l'Università degli Studi di Roma “Sapienza”. Ringrazio la Dott.ssa Érica Couto-Ferreira (Universität Heidelberg) per avermi introdotto allo studio della “malattia” in Mesopotamia e per avermi illuminato con i suoi consigli e sorrisi. Esprimo la mia riconoscenza al Prof. L. Verderame per aver sostenuto una ricerca tesa ad un dialogo interdisciplinare come arricchimento per lo studio delle culture del Vicino Oriente antico e al Prof. A. Lupo, professore di Antropologia medica dell'università la “Sapienza”, per i suoi suggerimenti teorici e per la passione che trasmette. Infine, un ringraziamento va alla Prof.ssa Elsa Guggino (docente di Storia delle tradizioni popolari all'Università di Palermo), la quale, senza saperlo, mi fu maestra.

and psychological well-being, but also social relations. The pains are part of a broad category which is that of misfortune. Therefore, there is a clear distinction between the evils that affect physically and emotionally man and the events of the most varied nature, which affects his difficult life. The ignorance of the divine will seems to be the human condition. The miserable situation of the sufferer is determined by an inscrutable divine decision.

Keywords: Medical anthropology, Illness/Sickness, Babylonian Righteous Sufferer, Misfortune

Un uomo ad alta voce piange verso il suo dio,
ripetutamente (lo) supplica (e lo) prega¹

Con queste parole lo scriba Kalbānum² dà inizio al componimento paleo-babilonese noto con il titolo *Un uomo e il suo dio*.³ Tale opera descrive le sofferenze, i malesseri e le disgrazie di un pover uomo il quale, disperato, invoca il proprio dio per ottenere la liberazione e la guarigione.

Il testo, diviso in nove strofe,⁴ si basa sull'alternanza tra narrazione e dialogo (fra il sofferente e il dio). La narrazione comprende tutta la prima strofa e le

¹ *Un uomo e il suo dio*, l. 1 (*et-lu-um ru-i-iš a-na i-li-šu i-ba-ak-ki / ú-te-ne¹-en-ne-en ik-t[a-na-r]a²-ab³-šu*).

² La lettura Kalbānum, forse in riferimento al nome dello scriba della tavoletta, sembra in effetti corrispondere alle tracce dei segni in lacuna (K[A?]<<-x-x-nu-[u]m). Secondo Bruschweiler è possibile interpretare tali segni come KA NP “secondo la parola/bocca di NP” (cfr. Bruschweiler 1990: 140). Un'altra possibilità è che ci si riferisca al nome del genere della preghiera.

³ La prima edizione del testo si deve a J. Nougayrol, il quale nel suo articolo *Une version ancienne du 'juste souffrant'*, apparso nella *Revue Biblique* 59 del 1952, ci fornisce la traslitterazione e traduzione. La tavoletta, conservata al Museo del Louvre (AO 4462), è datata al periodo paleo-babilonese, probabilmente al tempo del sovrano Ammi-ditana (1683-1647), come dimostrerebbero le similarità paleografiche ed ortografiche con *L'inno ad Ištar* notate da Nougayrol (1952), che ne attribuisce la redazione non solo allo stesso periodo, ma anche alla stessa mano. L'inno, giunto al museo parigino insieme a un gruppo di testi paleo-babilonesi, compreso il nostro, termina, infatti, con la richiesta alla dea di benedire il re Ammi-ditana, prova evidente che la tavoletta era stata copiata sotto il suo regno o poco più tardi (cfr. Lambert 1987: 187).

⁴ L'insieme delle nove strofe dà un senso compiuto. È evidente che il testo a noi giunto costituisce un'unica opera indipendente e non sia da considerare parte di una composizione più ampia composta di più tavolette. Una linea (l. 68), tuttavia, segue le nove strofe e conclude l'opera. Nougayrol (1952) ha interpretato questa riga finale, che non si accorda con la chiara struttura in strofe dell'opera, come una *catch-line*, una sorta

prime due linee della seconda, mentre il dialogo, in cui colui che prende la parola è il sofferente, procede fino alla settima, la quale purtroppo è molto danneggiata. Pare, infatti, che, alla fine di questo gruppo di versi, riprenda la narrazione, la quale si arresta già con l'ottava strofa in cui a parlare è invece il dio.

È possibile suddividere la preghiera, da un punto di vista tematico, in quattro parti:

1. Introduzione narrativa, in cui viene presentata la figura del sofferente (l. 1-11);
2. descrizione in prima persona della sofferenza dell'uomo; questa rappresenta la sezione più lunga dell'opera (l. 12-47);
3. sezione in cui il dio "risollewa" il sofferente dalle disgrazie (l. 43-47);
4. parte conclusiva in cui il dio consiglia e ammonisce il supplicante (l. 48-67).

L'opera è stata oggetto di analisi filologiche accurate⁵ e ha goduto di ampia fama per i numerosi parallelismi con la storia biblica di Giobbe. Scopo di questo lavoro è dimostrare come sia possibile applicare ai testi letterari mesopotamici che trattano il tema della sofferenza, del dolore e del malessere-disgrazia, gli strumenti teorico-metodologici delle scienze sociali e in particolare dell'antropologia medica. Uno sguardo antropologico al problema del

di dichiarazione finale la quale però nulla aggiunge al senso del testo, che sembra invece concludersi con l'ultima linea del nono gruppo di versi:

šu-še-er pa-da-nu-uš pé-te tú-du-uš
un-ne-en a-ardi-ka li-ri-id a-na li-bi-k[a]

Rendi retta la sua strada, apri la sua via,
 che la supplica del tuo servo possa discendere fino al tuo *libbum*!

Tale dichiarazione finale, pertanto, può essere interpretata come la prima linea di un altro testo indipendente che lo scriba ha aggiunto alla nostra opera per un criterio di classificazione bibliotecaria a noi sconosciuto. In altre parole, tali linee aggiunte sarebbero l'indicazione che a questo nostro testo segue, nell'ordine della biblioteca in cui i documenti letterari erano conservati, quello che inizia proprio con questa linea. Vi è un'ulteriore spiegazione: la coppia di versi potrebbe essere una forma liturgica di complemento, come quella, chiaramente aggiunta, che segue la quattordicesima linea della quarta e ultima strofa dell'*Inno a Ištar*, in cui si augura la benedizione al sovrano babilonese.

⁵ Nougayrol 1952; von Soden 1957; 1965: 46-48; 1990: 135-140; Lambert 1960: 10 n. 3; 1971: 96-97; 1987; Wasserman 1991; Mayer 1995: 185-186; Foster 2005: 148-150.

malessere-disgrazia in Mesopotamia, a partire dai testi letterari, consente di comprenderne, in senso più profondo, la complessità simbolica, socio-culturale e politica. Questa ricerca si propone, dunque, come una sorta di modello, per gli studi assiriologici, di impiego delle risorse teorico-metodologiche dell'antropologia medica. In altri termini, l'obiettivo è tracciare linee teoriche di analisi che permettano di condurre una ricerca sul tema della sofferenza presso le società mesopotamiche seguendo i binari messi a disposizione dall'antropologia medica, binari che, tuttavia, lungi dall'essere rigidi, devono essere modellati secondo le esigenze della documentazione cuneiforme. A tale scopo l'analisi si focalizzerà sulle "metafore del dolore", le domande di senso che il malessere comporta e il tema della misericordia divina.

1. PREMESSE TEORICO-METODOLOGICHE: ASSIRIOLOGIA E ANTROPOLOGIA MEDICA

Prima di dedicarci all'analisi dell'opera è bene chiarire i metodi e gli approcci teorici dell'antropologia medica, che in questa sede verranno impiegati. La biomedicina moderna considera la malattia come un'alterazione dello stato psico-fisiologico dell'organismo, causata da una o più disfunzioni organiche. Si delinea pertanto una netta dicotomia "salute *versus* malattia" secondo la quale la prima si definisce come assenza della seconda e viceversa. Gli studi antropologici hanno dimostrato come tale dicotomia, insieme a quella di "normale *versus* anormale o patologico" e quella cartesiana di "mente *versus* corpo", sia in realtà una configurazione culturale specifica che non può essere considerata universale. In altre parole, "salute" e "malattia" non sono condizioni oggettive, che trascendono i confini socio-culturali del paziente, quanto piuttosto definizioni relative, dipendenti dal contesto storico e sociale.

Come risposta all'"oggettivazione" e all'"organicizzazione" della malattia da parte della biomedicina, la scuola di Harvard, attorno alle figure di Arthur Kleinman e Byron Good, ha scomposto il concetto di "malattia" in due diverse dimensioni: *illness* e *disease*.⁶ La prima è il significato dell'esperienza della sofferenza e del dolore vissuta in prima persona dal paziente, la seconda invece, da un punto di vista biologico, si riferisce alla disfunzione di una parte dell'organismo. Mentre *disease* è appannaggio del sapere scientifico della biomedicina, *illness* è propria del contesto familiare e sociale del sofferente. Scrive Ivo Quaranta a tal proposito: «Questi ricercatori partono dal presupposto

⁶ Signorini (1988) ha proposto una traduzione italiana dei due termini: "malessere" per *illness* e "infermità" per *disease*. In questa sede si preferisce, tuttavia, mantenere le parole inglesi, in quanto abitualmente impiegate nella letteratura scientifica antropologica.

che la biomedicina debba essere indagata come una specifica etnomedicina, culturalmente caratterizzata da una esclusiva considerazione delle dimensioni biofisiche della malattia. Quest'ultima, tuttavia, non può essere ridotta a mera realtà naturale: sono, infatti, specifiche norme culturali a qualificare come problema medico un particolare stato d'essere» (Quaranta 2006: x). Su tale distinzione terminologica *illness-disease* scrive lo stesso Kleinman (2006 [1978]: 15-16):

Nel linguaggio del nostro modello, *disease* denota un cattivo funzionamento, o un cattivo adattamento, dei processi biologici e/o psicologici. *Illness*, al contrario, rinvia all'esperienza della patologia (o patologia percepita) e alla risposta alla patologia sul piano sociale. L'esperienza della malattia [*illness*] è il modo in cui il malato, la sua famiglia e la rete sociale percepiscono, definiscono, spiegano, valutano la patologia [*disease*] e vi reagiscono. [...] *Disease* è più spesso associata ai modelli esplicativi dei medici professionisti (moderni o indigeni), nei quali si trova in relazione con speciali teorie sulla causa e la nosologia della patologia, espresse in un idioma astratto, altamente tecnico, di solito impersonale. [...] *Illness* è soprattutto associata ai modelli esplicativi dell'arena sanitaria della cultura popolare, dove la malattia si esprime perlopiù in un idioma altamente personale, non tecnico, concreto, che ha a che fare con i problemi dell'esistenza derivanti dalla malattia.

Il compito degli antropologi è quello di indagare l'*illness* allo scopo di mediare tra i diversi modelli esplicativi della malattia, quello dei medici e quello del paziente e del suo contesto sociale e familiare. Si tratta di un'antropologia *nella* biomedicina che ha come obiettivo migliorare l'efficacia terapeutica di quest'ultima. Non è certamente un caso che la causa principale della *non-compliance*, cioè del rifiuto del paziente di seguire la terapia proposta dal medico, sia l'incomunicabilità tra medico e sofferente, la quale trae origine dal contrasto tra modelli esplicativi di malattia differenti, tra opposte costruzioni culturali della realtà clinica.

Il concetto di *disease*, tuttavia, è stato oggetto di critica da parte degli antropologi della scuola detta "critico-interpretativa", in forte opposizione alla scuola di Harvard, secondo i quali la realtà clinica della biomedicina, il corpo e le patologie sono essi stessi prodotti culturali e storici. Non è dunque possibile collegare i malesseri, elencati nel testo paleo-babilonese, alle categorie diagnostiche della medicina moderna, come se queste ultime fossero universali.⁷ Il concetto di *disease* è fortemente limitato nelle analisi del problema della sofferenza in contesti storico-culturali differenti dal nostro. A tal proposito afferma Quaranta (2006: xiii):

⁷ Una tendenza molto diffusa invece negli studi assiriologici.

Non si comprende cosa questi autori vogliono significare con *disease*: da un lato essa è intesa come un modello esplicativo, ovvero come l'interpretazione che la biomedicina elabora della malattia; dall'altra, invece, sembrerebbe essere la malattia stessa, intesa come realtà oggettiva e presociale. Non è un caso che l'approccio dei modelli esplicativi privilegi in modo esclusivo le dimensioni cognitive: la cultura è vista come fattore pertinente in riferimento alle categorie appunto, laddove il corpo, le emozioni, gli affetti vengono rappresentati come stati psicofisiologici universali e, dunque, naturali.

Mentre Lock e Scheper-Hughes dichiarano (2006 [1987]: 160-161):

dovremmo tenere a mente che la nostra epistemologia è solo uno dei vari sistemi di conoscenza che riguardano le relazioni che devono esserci tra mente, corpo, cultura, natura e società. Per esempio, alcune civiltà non occidentali hanno sviluppato delle epistemologie alternative che tendono a concepire le relazioni tra entità simili in termini monistici invece che dualistici. Nelle epistemologie non occidentali troviamo, infatti, varie rappresentazioni olistiche nel definire le relazioni fra questi concetti e principi.

Gli studi della scuola di Harvard tuttavia possono, nelle linee generali, esserci d'aiuto nell'analisi del componimento accadico preso in esame. Nonostante l'antropologia dell'*illness* si muova all'interno del sistema sanitario moderno, in cui la biomedicina ha un ruolo centrale (si pensi al concetto di *disease*), essa può avere una sua applicabilità al contesto mesopotamico. L'opera *Un uomo e il suo dio* può essere classificata all'interno del genere letterario della preghiera-inno. Si tratta della supplica di un sofferente al dio affinché questi lo riconduca sulla strada del benessere e della vita. Accanto all'invocazione della divinità allo scopo di riceverne l'aiuto, si struttura un vero e proprio inno all'entità divina, fonte essa stessa delle disgrazie e della salute dell'uomo. Nel supplicare e lodare il dio il sofferente descrive la sua misera condizione, la sua personale esperienza della sofferenza e del dolore. È possibile allora considerare il testo come un "racconto" o una "narrazione", prodotto dal protagonista per comunicare agli altri (famiglia, città e divinità) la soggettiva percezione della propria esperienza di sofferenza, cioè l'*illness*. Ricorda tuttavia Pizza (2008: 87):

Eppure il "racconto" dell'esperienza del malessere non si radica unicamente nel vissuto individuale della malattia. Esso si configura come un resoconto storico-culturale di una serie di emozioni, credenze, scelte operative che, a posteriori o durante il malessere, vengono elaborate dal soggetto, sofferente o guarito, per rappresentare l'evento della malattia e la sua incidenza nella propria vicenda biografica. Pertanto la narrazione mette in gioco non solo la dimensione individuale del malessere ma, contestualmente, è connessa alla produzione di

significati culturali, alle relazioni sociali, alla profondità storica e ai rapporti economici e politici.

Tale riflessione ci spinge a chiarire il terzo termine impiegato dagli studi di antropologia medica, quello di *sickness*. Quest'ultimo concetto designa il processo storico-culturale di produzione del sapere medico e delle malattie. Chiarisce Allan Young: «*Sickness* viene ridefinito come quel processo attraverso il quale i segni comportamentali e biologici preoccupanti, in particolare quelli che hanno origine nella patologia, vengono investiti di significati socialmente significativi. [...] *Sickness* è quindi quel processo per la socializzazione della patologia [disease] e dell'esperienza di malattia [illness]» (Young 2006 [1982]: 124-125, corsivo dell'autore).

Analizzare tale componimento significa costruire un discorso non solo sull'*illness*, ma anche sulla *sickness*. In altre parole, questo studio mira da una parte alla descrizione dell'esperienza soggettiva del protagonista, dall'altro (ricordando che si tratta di un testo letterario) alla ricostruzione delle forze e delle relazioni sociali che permeano l'evento-malattia. Di conseguenza questo lavoro non può riguardare la dimensione della *disease* dal momento che anche il corpo, e non solo le patologie e il sapere medico, è modellato culturalmente, non essendo una realtà oggettivamente data di cui solo la biomedicina avrebbe gli strumenti per indagarla.

L'aspetto culturale del corpo era già stato oggetto di studio da parte di Marcel Mauss (1965 [1936]). Per l'etnosociologo francese le "tecniche del corpo" indicano le capacità del corpo di assorbire, e di conseguenza naturalizzare, le pressioni culturali. Il corpo acquisisce, attraverso il processo di inculturazione, determinate "tecniche". Il concetto è stato ripreso più tardi, insieme a quello di *habitus* di Pierre Bourdieu (2003 [1972]) e di *percezione* di Merleau-Ponty (2003 [1945]), da Csordas (1990: 34-40; 1999) nella sua nozione di *incorporazione* secondo la quale il corpo, oltre ad essere oggetto di una manipolazione culturale, è soggetto attivo nel plasmare la realtà circostante e le esperienze.

2. "EGLI RAGLIA PIANGENDO COME UN ASINELLO SEPARATO DALLA MADRE":
L'INTRODUZIONE NARRATIVA E LE "METAFORE DEL DOLORE"

L'opera paleo-babilonese inizia con un'introduzione narrativa, pervenutaci integralmente, in cui è presentata la figura del sofferente. Quest'ultimo è descritto nell'atto di supplicare, piangendo, il proprio dio. L'uomo, divenuto debole, striscia per terra, del tutto sopraffatto dalla fatica.

1. *eṭ-lu-um ru-i-iš⁸ a-na i-li-šu i-ba-ak-ki ú-te-ne¹-en-ne-en ik-t[a-na-r]a-ab-šu⁹*
2. *ḥa-mi-iṭ li-ib-bu-uš du-ul-la-šu ma-ru-iš-ma*
3. *i-ta-a⁷-da-ar ka-ba-at-ta-šu i-ni-in-ḥi*
4. *i-ni-iš-ma ik-ta-mi-us i-pa-al-si-iḥ*
5. *ik-bi-us-sú-um-ma du-ul-la-šu ba-ka-i-iš iq-ra-a[b]*
6. *ki-ma bu-ri-im pa-ar-si-im <ša>¹⁰ i-me-ri i-na-ag-ga-ag*
7. *iš-ta-pu ma-ḥa-ar i-il-[(im)] re-ši-<<im>>-šu*
8. *ri-mu-um pu-šu-ú la-al-la-ra-ma ri-gi-[im-šu]*
9. *be-li-iš-šu qú-ba-am ub-ba-la ša-ap-ta-aš-[šu]*
10. *be-li-iš-šu du-ul-li iḥ-bu-tu i-ma-an-nu*
11. *in-ḥi i-na-ḥu-ú i-pa-aš-ša-[a]r eṭ-lu-u[m]¹¹*

1. Un uomo ad alta voce piange verso il suo dio, ripetutamente (lo) supplica (e lo) prega.
2. Il suo *libbum* brucia, soffre per la sua fatica;
3. è irrequieto il suo *kabattum* per la sofferenza;
4. Diventa debole e si inginocchia (e) striscia per terra;
5. lo sopprime la sua fatica, egli si approssima a piangere.

⁸ Secondo Lambert (1987: 194), il termine *rūiṣ* è composto dal sostantivo *rū'u* “fratello” e dal suffisso avverbale *-iṣ*. Scrive lo studioso: «“like a friend” is to be preferred especially when the friendliness between god and client is manifested in the intimacy of the dialogue and expressly in line 15» (1987: 194). La proposta dello studioso era scaturita come reazione alla traduzione “pour (son) ami” di Nougayrol (1952), secondo il quale *-iṣ* non sarebbe altro che il terminativo. Quest’ultima traduzione si accorda bene con l’idea del suo traduttore, secondo la quale, oltre al sofferente e al dio, vi è nel testo (in riferimento alla parti narrative) un terzo personaggio, il “suo amico” appunto. Questa idea non può essere accettata, non solo per motivi letterari (vi è un’alternanza tra narrazione e conversazione, e non un dialogo a tre voci), ma anche per ragioni linguistiche. Secondo Mayer (1995:186), *rūiṣ* è un avverbio modale, composto da un aggettivo e il suffisso avverbale *-iṣ*. L’aggettivo deriverebbe dalla radice non attestata *√rw* il cui significato è “forte” e da qui la traduzione, che in questa sede seguiamo, “fortemente”, “ad alta voce”.

⁹ L’integrazione è di von Soden (1957). Lambert (1987: 194) non è convinto: con tale integrazione si formerebbe una linea di due parole che, se non impossibile, è improbabile. In questa sede seguiamo von Soden.

¹⁰ Sull’inserimento di *ša* da parte di von Soden (1957) ha dei dubbi Lambert (1987: 195). Secondo quest’ultimo *imēri* può anche essere apposizione di *būrim parsim*. Il termine *būrum* infatti significa letteralmente “vitello”, ma indica anche in generale un giovane di un quadrupede, di conseguenza *imērum* sarebbe la specificazione del tipo di animale, in questo caso un asino. In questa sede, tuttavia, seguiamo lo studioso tedesco.

¹¹ *Un uomo e il suo dio*, l. 1-11.

6. Come un asinello separato dalla madre (egli) raglia (piangendo).
7. Egli è forte davanti al suo dio personale.
8. (Come) un toro sono le sue parole (lit. la sua bocca), il suo pianto (come quello del) lamentatore.
9. Le sue labbra trasmettono una lamentazione per il suo signore,
10. egli elenca al suo signore i disagi che ha attraversato,
11. l'uomo riferisce le sofferenze che ha patito

Le prime linee del componimento descrivono grande sofferenza e patimento. Un uomo nel massimo del suo vigore psico-fisico e sociale (come indicato dal vocabolo *eṭlum*) viene descritto invece privo di forze e debole. Non è un caso che il termine *eṭlum* può essere impiegato nella letteratura, da una parte per indicare l'uomo adulto e un gruppo di maschi (al plurale) che può prendere le armi, dall'altra per qualificare dèi, demoni e re al massimo del loro potere.¹² Pertanto si determina una netta opposizione tra la quotidianità del benessere e l'eccezionalità della disgrazia. Il termine *eṭlum* indica ciò che egli era, prima della sofferta sciagura, e che dovrebbe essere. A tale concetto, espresso quasi paradossalmente all'inizio del componimento, segue invece la descrizione di scene che mostrano l'eccezionale crudeltà dell'evento nefasto: l'*eṭlum* sembra non essere più tale.

Le tinte forti, con cui viene introdotto il tema della sofferenza, sono espresse anche da un punto di vista stilistico. Prendiamo in considerazione la linea 2 (*ḥāmīṭ libbuš dullāšu māruišma*). In questa riga si contrappongono due termini, *libbum*¹³ e *dullum* in una chiara posizione chiastica: stativo + “*libbum*” | “*fatica*” + stativo. In ordine chiastico sono poste anche le parole della linea 8 (*rīnum pūšu lallarāma rig[imšu]*). In questo caso si contrappongono due similitudini: “toro” – “parole” | “lamentatori” – “pianto”. Se prima dell'avvenimento del malessere, le parole dell'*eṭlum* erano come un toro,¹⁴ termine di paragone positivo in tutta la letteratura sia sumerica che accadica,

¹² CAD E: 409-411 sign. 2b2¹.

¹³ Si preferisce non tradurre in italiano i termini accadici che indicano parti del corpo dal momento che le parole italiane non veicolano in maniera precisa la visione del corpo propria delle società mesopotamiche.

¹⁴ Bisogna sottolineare che non tutti gli studiosi sono d'accordo con questa interpretazione. È possibile, infatti, che la menzione del toro, e di conseguenza della sua selvatichezza, indichi piuttosto l'impetuosità delle parole del sofferente che chiede al dio la cessazione delle sue disgrazie (Nougayrol 1952: 239).

adesso esse si sono mutate in un pianto simile a quello dei lamentatori professionisti *lallarum*.¹⁵

Il sofferente è sfiancato (*dullum*). Il termine accadico è di notevole importanza per la comprensione degli aspetti antropologici del malessere in Mesopotamia. Esso, infatti, compare più volte nel componimento (l. 2, 5, 10, 49). Dalla documentazione paleo-accadica a quella paleo-babilonese si evince che il termine indica “disagio”, “stento”, “miseria”, “infelicità”. Nella linea 2 la parola pare essere il risultato (e non la causa) della sofferenza dell’uomo, il cui *libbum* arde dal dolore. Sembra dunque essere una condizione, di miseria appunto, causata dai mali che attanagliano la vita dell’individuo. Una condizione sia fisica che emotiva, come è confermato dall’associazione con il termine *libbum*. Quest’ultimo indica l’interno della pancia ed è altresì la sede delle emozioni. Secondo la concezione mesopotamica del corpo (inteso come unità psico-fisica) i sentimenti, la gioia così come l’ira, provengono dalle interiora. In un testo paleo-babilonese, per esempio, si ritrova tale associazione: “la sofferenza si è diffusa nel mio *libbum* come l’erba *ḫ*.” (*dullum kīma ḫerinnim īterub ana libbīya*).¹⁶ La sofferenza, intesa come condizione fisico-emotiva, è entrata (*erēbum*) nel cuore, paragonata all’erba *ḫerinnum*, che infetta il campo da coltivare. È evidente allora che *dullum* si trova in connessione con verbi di movimento, i quali indicano il passaggio da una condizione di benessere a una di disagio e viceversa. Il verbo *ḫabātum* “attraversare” è impiegato anche nel componimento preso in esame nella linea 10: “egli (= il sofferente) elenca al suo signore i disagi che ha attraversato” (*bēlišu dullī iḫbutū imannū*). Tale “attraversamento” si carica inoltre di una valenza negativa. Infatti un’altra possibile sfumatura semantica del verbo è “fare un’incursione o una razzia in territorio nemico”.¹⁷ È evidente il legame che *dullum* ha con il malessere. Il termine pare esserne il prodotto, ovvero una condizione permanente di miseria e

¹⁵ Il termine *lallarum* (CAD L: 48) è impiegato nella letteratura per indicare colui che piange e si lamenta, in riferimento a persone (professionisti del pianto), al canto degli uccelli e al ronzio degli insetti. Il *lallarum* sembra indicare nel periodo paleo-babilonese, per ciò che concerne la sfera umana, lamentatori professionisti. Il pianto umano è però connesso con il mondo degli uccelli il cui canto è paragonato appunto a un uomo che piange (KAR 158 vii 34). Non è un caso che nelle liste lessicali *lallarum* indichi proprio un uccello, forse un tipo di gufo (Hg B IV 231; Hg D 329). Può anche significare un tipo di ape (Hh XIV 325e 332) o di grillo (Hh XIV 243).

¹⁶ TCL 1 9:10 citato da CAD D: 173; cfr. *ibid.* anche il testo CCT 3 25: 26.

¹⁷ CAD Ḫ: 12 D. Il CAD divide, però, il campo semantico del verbo *ḫabātum* in verbo di movimento (sign. D) e “soffrire” (sign E). Il significato E tuttavia ha come unico esempio proprio la linea del nostro testo.

disagio, in opposizione alla condizione di benessere quotidiano (*pašāḥum*).¹⁸ È interessante notare come il suo valore semantico vari nel corso dei secoli: se nel periodo paleo-babilonese *dullum* indica la fatica della condizione di miseria e disagio, da quello medio-babilonese in poi farà riferimento anche a quella del lavoro forzato. La parola dunque verrà impiegata per designare la *corvée* e ancora successivamente il lavoro in generale, elemento fondamentale della natura umana, creata, secondo l'antropogonia dell'*Atraḥasis*, per lavorare al posto degli dèi: il lavoro e la sua conseguente fatica come metafore della condizione "naturale" dell'uomo.

L'infelice soffre (*māruis*). Il verbo che indica l'essere nella condizione di sofferenza è *marāšum*. Il termine, dalla radice $\sqrt{mrš}$ (da cui anche *muṣum* "malattia"), può essere tradotto, nel suo senso più generico, "essere malato"¹⁹ e «indica – scrive Couto Ferreira – una alteración negativa del estado tanto fisico como emotivo, principalmente en referencia a la enfermedad» (Couto Ferreira 2007a: 3). Esso può riferirsi sia a uno stato di disequilibrio, che riguarda l'individuo nella sua unità psico-fisica, che a una specifica parte del corpo debilitata. Lo si trova nella documentazione usato in senso generale o in relazione ad una determinata malattia (*muṣum*). Il verbo *marāšum*, in associazione con una parte del corpo ben precisa, si riferisce a una condizione di rottura dell'ordine fisico dell'individuo a causa di una malattia ("ammalarsi di"), mentre, avendo come soggetto *libbum*, definisce un malessere emotivo e psichico di cui l'espressione metaforica del *libbum* che brucia, molto nota nella letteratura, ne è emblema. In quest'ultima accezione il verbo può essere tradotto (in particolare se allo stativo) come "essere difficoltoso, problematico, arrabbiato". Tale valenza semantica è impiegata altresì in riferimento alla divinazione: in questo caso significa che i "segni" divini sono nefasti. *Marāšum*, dunque, si contrappone a verbi quali *balātum*, *šalāmum*, *napištam kašādum*, termini che indicano invece uno stato di benessere, di salute, di equilibrio fisico-emotivo e sociale, quale condizione fondamentale della vita umana. Tale verbo pone una linea di demarcazione tra il malato, più in generale colui che soffre, e il sano, tra il disequilibrio e l'equilibrio. Esso rende l'individuo un paziente alla ricerca della guarigione.

Tale condizione di malessere è intensificata dalla parola *inḥum*, la cui radice \sqrt{nh} indica lo stato di sofferenza. Il termine, tuttavia, non è molto impiegato nella documentazione letteraria e compare nel componimento una seconda volta alla linea 11: "l'uomo espone le sofferenze di cui è esausto" (*inḥi inaḥu ipaššar etlum*). Il verbo *anāḥum*, presente in questa linea, può essere tradotto nel suo

¹⁸ Cfr. Schollmeyer 18: 14 citato in CAD D: 173, GIG *dullu la pašāḥa mullānni* «he has filled me with disease, misery that has not relief».

¹⁹ CAD M/1: 269-276; AHw: 609-610.

senso più generale “faticare” (dopo un lavoro, un’impresa bellica ecc.), ma anche “essere esausto/stanco”. In quest’ultima accezione esso è impiegato nei testi di interesse medico, come in quelli di divinazione, per indicare debilitazione e spossatezza del paziente. La radice $\sqrt{’nh}$ pertanto designa una mancanza di forze e di energie, causata sia dal lavoro faticoso (si pensi al parallelismo con *dullum*) che dalla malattia. Non è certo un caso che il verbo venga anche utilizzato in riferimento ad edifici pericolanti che stanno per crollare al suolo, come per terra si trova, con le lacrime agli occhi, il nostro sofferente, nell’atto di rivolgere una supplica al suo dio personale.

Oltre al *libbum*, la sede dell’emozioni e dei sentimenti è il *kabattum*,²⁰ citato nel testo alla linea 3: “è irrequieto il suo *kabattum* per la sofferenza” (*ita’dar kabattāšu ininhi*). Il termine *kabattum*, corrispondente al sumerico UR₅ (HAR), indica il “fegato” ed è quindi connesso con il *libbum*.²¹ Esso tuttavia, oltre ad indicare l’“interno” (non solo del corpo), fa riferimento a emozioni, pensieri e sentimenti. Non siamo lontani dal poter affermare, nell’ottica mesopotamica, che per il tramite del “fegato” l’uomo soffra, gioisca e pensi. Non è un caso che il termine si trovi in connessione con le parole *libbum*, *šurrum*²² (“interno del corpo”) e *karšum*²³ (“stomaco”, “pancia”), le quali si riferiscono allo stesso modo a interiora emotive.²⁴ Lo stomaco, il fegato, le interiora sembrano dunque il luogo di unione tra emotività e fisicità, dicotomia che è stata messa in discussione dagli scritti antropologici, grazie allo studio sulle concezioni e le pratiche mediche delle società di interesse etnologico o tradizionali.²⁵

²⁰ CAD K: 11-14.

²¹ Non tutti gli studiosi sono d’accordo nel tradurre *kabattum* “fegato”. Esiste infatti un termine accadico, *gabīdum*, per indicare tale organo, oltre ad *amūtu* con il quale si designa il fegato analizzato durante la pratica dell’exispicio. *Kabattum* sembrerebbe dunque essere un sinonimo di *libbum* (più raramente di *karšu*). La relazione tra *kabattum* e *gabīdum*, presente in una lista lessicale (CT 18 9 K. 4233), non è tuttavia chiara (CAD K: 13-14).

²² CAD S: B 259-160.

²³ CAD K: 223-225.

²⁴ Cfr. BBR No. 31-36: 30 in CAD K: 12: *liṭīb kabattaka liḥdu* “possa il tuo *libbum* essere contento, il tuo *kabattum* essere felice”; PBS 1/1 14:39 in CAD K: 12: *aggu libbakunu linūka lippašra kabattakunu* “possa il tuo *libbum* irato quietarsi e il tuo *kabattum* trovare sollievo”.

²⁵ Il riferimento al *libbum* e al *kabattum* che soffrono (ma anche a *šurrum* e *karšum*) non può non richiamare alla mente di chi scrive le parole dell’antropologa Elsa Guggino (2006: 28): «[In Sicilia] lo stomaco ascolta, ma parla anche, metaforicamente, in qualche modo vive una sorta di coscienza informale. Chiedere: “che cos’hai nello stomaco?”, significa: quali pensieri tieni annodati dentro?; “Omu ri panza”, letteralmente “uomo di pancia”, è un uomo che sa mantenere i segreti confidatigli; “Ho una cosa qui, annodata

Il *kabattum* è irrequieto (*ita 'dar*). Il verbo *adārum* designa una condizione di malessere, preoccupazione e afflizione emotiva quanto fisica.²⁶ Può essere impiegato per indicare l'oscuramento dei pianeti, del sole e della luna. Interessante notare che vi è una relazione semantica tra l'eclissi e la tristezza e tra la luminosità astrale e la gioia, a conferma di una profonda connessione macro-microcosmo. Il suo legame con il malessere è testimoniato, per esempio, da un presagio tratto dalle serie SA.GIG: "Mano-di-Marduk: egli (= il paziente) sarà affranto e morirà" (*qāt^d Marduk adirma imât*).²⁷

Accanto allo studio semantico dei termini impiegati nel componimento, è necessario condurre un'analisi sulle "metafore della sofferenza", le quali congiungono la dimensione individuale e quella sociale nel suo divenire storico. Un discorso sul malessere non può prescindere da un discorso sul corpo e sul relativo processo di "incorporazione", nella sua dimensione politico-sociale. Le figure retoriche, espresse nell'opera, rendono esplicito questo contatto inscindibile fra la sfera del singolo, nella sua dimensione fisica quanto emotiva, e il contesto socio-culturale, entro cui il sofferente vive e si relaziona. Trattare queste metafore, allora, significa interrogarsi sulle questioni che riguardano tanto l'*illness* quanto la *sickness*. Le parole del sofferente non sono altro che la narrazione letteraria della propria *illness*, che, inevitabilmente, trova giustificazione e senso in relazione alla *sickness* sociale. «Per esempio – scrive Pizza – quando produco una metafora per esprimere una mia sofferenza e dico che "il cuore mi sta scoppiando", questa espressione, questo micro racconto, è una specie di ponte gettato tra i significati emozionali, fisici e concettuali del malessere che mi affligge» (Pizza 2008: 103).

Il dolore che è incomunicabile, tuttavia, come ricorda Good (2006 [1992]), viene contrastato dalla necessità umana di dargli un significato e di "oggettivarlo", dall'esigenza di una "fenomenologia" e una "simbolizzazione". L'uomo ha bisogno di comunicare tale esperienza del dolore, in altre parole rendere verbale ciò che, la sofferenza appunto, risulta invece sganciata dal linguaggio. Per fare ciò gli individui sperimentano, a partire dal loro *background* culturale, "metafore del dolore" le quali, ricorda Pizza (2008: 114):

(*aggruppata*) nello stomaco" significa un groviglio di emozioni e pensieri che non si vogliono o non si possono esprimere. Questa psichicità, per così dire, dello stomaco non è esclusiva della Sicilia, ma appartiene a culture ad essa lontane nello spazio o nel tempo: fra i Moundang del Ciad si chiede ad un uomo: "che cos'hai nello stomaco?", per dire: cosa pensi? Zeus inghiotte "nelle sue interiora" Metis, la sua prima sposa, "che sa molte cose degli dèi e degli uomini mortali", perché la dea suggerisca "il bene e il male" (Esiodo, Teogonia, vv 886-900)».

²⁶ CAD A/1: 103-108.

²⁷ TDP 100 i 3 in CAD A/1: 104.

non sono soltanto “narrazioni” o “racconti”, ma sono piuttosto azioni sociali, che partono dalla trasformazione sperimentale del linguaggio quotidiano, inadeguato ad esprimere il corpo sofferente, e riconfigurano il posizionamento fisico del soggetto nel contesto sociale. Proprio perché il dolore non è comunicabile esso è oggetto di una straordinaria tensione emotiva che esige forme sperimentali di rappresentazione. [...] Fare ricorso a una “metafore” per rappresentare il proprio dolore vuol dire figurarlo a sé e agli altri e costruire una “retorica” o una “poetica” del dolore che ha sia una funzione di rappresentazione, cioè una funzione comunicativa, sia un’azione intenzionale, cioè un carattere pragmatico.

A tal proposito ricordiamo le linee 2 e 3: “il suo *libbum* brucia, soffre per la sua miseria” (*hāmiṭ libbuš dullāšu māruṣma*); “è irrequieto il suo *kabattum* per la sofferenza” (*ita’ dar kabattāšu ininhi*). Tali metafore esprimono bene il concetto di “incorporazione”:²⁸ il corpo viene reso mediatore tra l’individuo che soffre e il mondo sociale che lo circonda nella sua dimensione evenemenziale. L’infermo attinge dal proprio bagaglio culturale e sociale per esprimere e comunicare il proprio malessere e disagio, così come dalla sua esperienza del corpo. Nel componimento sono presenti, dunque, due casi di sineddoche: soffrono e si ammalano il *libbum* e il *kabattum*, ma a star male è l’uomo nella sua unità inscindibile di emotività e corporalità. Quest’ultimo concetto è importante, al fine di non cadere nelle trappole retoriche e stilistiche. “Il *libbum* che brucia” e “il *kabattum* irrequieto” non sono solo metafore che, da un punto di vista letterario, enfatizzano la sofferenza del protagonista, ma anche realtà concrete, in quanto basate sull’esperienza del corpo, anche esso costruito culturalmente. In altre parole, queste figure retoriche esprimono, da una parte la concezione del corpo nel periodo paleo-babilonese, dall’altra la dimensione sociale del malessere. Afferma Pizza (2008: 104):

Questi frammenti di narrazione si radicano nell’esperienza vissuta del corpo, ma non sono mai un discorso esclusivo *del* corpo, né unicamente un discorso sul corpo. Il corpo narrato è sempre corpo narrante: le due dimensioni sono inscindibili; il corpo pensato è sempre anche corpo vissuto e questi due aspetti si intrecciano intorno a una terza dimensione politica, che è data dalla realtà dei rapporti sociali in cui il corpo-soggetto è preso e dalla profondità storica dei riferimenti culturali ai quali si attinge per costruire metafore. La metafore corporea integra quindi aspetti fisici, narrativi e storici che si intrecciano a fronte dell’esperienza della sofferenza, esistenziale, fisica o sociale.

Non è un caso che Rosaldo (1984) definisca le emozioni, tra le quali la sofferenza, come “pensieri incorporati”, la cui dimensione culturale è

²⁸ Csordas 1990.

fondamentale e inscindibile. Le “metafore della sofferenza” dunque mostrano quanto il malessere sia, parafrasando Augé (1983), un evento di ordine biologico, psicologico e sociale.

3. “IO NON CONOSCO LA COLPA CHE HO COMMESSO”: LA SOFFERENZA DELL’UOMO E IL SENSO DEL MALE.

12. *be-li am-ta-al-ka-am-ma i-na ka-ba-at-ti-ia*
13. *x x [(x)]²⁹ i-li-ib-bi-im še-eṭ i-pu-šu la i-d[i]*
14. *i¹-[x x] x an-zi-il-la-ka a-na-k[u] [i]k-ki-ba-am le-em-na-ma am-ma-[x x] x-ar³⁰*
15. *ú-u[l] d[a²-a-g]i²-il³¹ a²-ḥu [a]-ḥi-iš-šu ka-ar-ši ib-ri-im ib-ra-šu la a-[ki-il]³²*
16. *ú-ul [x x] an-ni PI [x x] na-šu x li ša-ap-li-ka¹ be-lu bi-it ri-a-ši-i[m¹]³³*

[...]

21. *[x x x x] x-še-ša-ku/ma x [x (x)] [bu-u]l-li-ta-an-ni ù be-[]*
22. *[x x x x] x-ar a-ta-šu-u[š x x x (x)] x x x []*
23. *[x x x] ki-ma ša x x [x x x a]r-bu-²bi² a-ša-a[s-²si²]*
24. *[x x] UR x iq-ta-ti ka-ba-at-ti ši-[me]-ma x x [x d]a-ar u₄-mi-ia*
25. *[iš-tu š]e-eḥ-re-ku a-d[i r]a-bi-ja-ku ur-ri-ku² im-ma-ti mu-x[(x)]ḥ i²*
26. ³⁴ *x [xx (x)-t]i ma-la tu-da-mi-qá-an-ni-ma ma-la al-x[x (x)]x la am-ši*

²⁹ Probabilmente è illeggibile un verbo parallelo a *amtalkamma*. Il sofferente così come ha riflettuto nel suo *kabattum*, fa lo stesso nel suo *libbum*.

³⁰ Lambert 1987: 195 esclude la possibilità, proposta da von Soden 1957, di completare *am-ma-[ah-h]a-ar*.

³¹ Il verbo *dagālum* può essere tradotto in questo caso “guardare con indifferenza” (CAD D: 22 sin. 1b).

³² Queste due linee sono di difficile interpretazione. Forse esse vanno interpretate come le due precedenti, come domande retoriche di cui la risposta è evidentemente negativa, ma si tratta di un’ipotesi su cui abbiamo delle riserve (Lambert 1987: 196). Lambert 1987: 196 vede nella linea 15 una prova di un rapporto fraterno e amichevole tra l’uomo e il dio (da qui la traduzione della parola *rūiṣ* alla linea 1 “come un fratello”). Il senso della linea potrebbe essere: così come un fratello non vede con indifferenza suo fratello, e un amico non calunnia un suo amico, come posso io aver commesso un abominio contro di te?

³³ Forse il supplicante desidera che la sua casa ritorni ad essere una casa del rallegrarsi piuttosto che una di miseria.

27. *i-na ʿpaʿ-an du-um-qí tu-ka-al-li-ma lu-um-na be-li ma-[ti t]u-ša-an-me-er ik-[ki-i]b-bi*³⁵
28. *ru-ub-bu mu-ús-ki še-pí-iš wa-ta-ti-ma me-eḫ-še-tim i[š-kuʿ-unʿ -x] ma-ḫi-ia*
29. *pí-à-am ma-laʿ-am tu-ma-ar-ri-ra-am da-an-ni-iš x [x x] x-tu-šu i-wi da-da-ar-šu*
30. *[(x)] x-timʿ tu-úr-ri-x ta-ad-lu-uḫ ma-mi pí-iš-ri x [x] x irʿ iš-tu še-eḫ-ri-ku*
31. *[x] x x x (x) [x x (x)] x x le-et ša-di aš-r[u]*³⁶ *mu-lu-ú mu-ri-da la i-šu-ni*³⁷

12. “Mio signore, ho riflettuto nel mio *kabattum*,
13. ... *libbum*, io non conosco la negligenza che ho commesso.
14. ... un abominio contro di te proprio io? un cattivo tabu ... ?
15. un fratello non vede con indifferenza suo fratello, un amico non calunnia un suo amico
16. non ... sotto di te il signore la casa del rallegrarsi

[...]

21. [] ... [] rimettimi in salute e []
22. [] io sono continuamente afflitto []
23. [] come [] io grido ...
24. [] ... il mio *kabattum* va verso la fine, ascolta e ... durata dei miei giorni
25. dalla mia giovinezza alla mia maturità si sono allungati quando ...
26. [] tanto mi migliori (in salute) quanto io ..., non ho dimenticato
27. prima del (mio) benessere tu mostri la sfortuna, mio signore quando tu fai risplendere i tabu

³⁴ Von Soden 1990: 138 integra *[im-ma-t]i-ma la tu-da-mi-qa-an-ni-ma* “niemals tatest du mir Gutes an”. Lambert 1987: 190-191 integra il secondo verbo come *ma-la al-z[è-nu-ú-k]u*, “and all the blasphemy (?) I have spoken against you”.

³⁵ Nella seconda linea von Soden 1957 integra *ik-[ki-i]p-pi* per *ina kippi*, traducendo così la linea “mein Herr, wann hattest du auf durch die Darmschlingen?”. Lambert 1987: 197 invece integra con *ik-[ki-i]b-bi* “bruciante”, termine con cui si designa una malattia. Si preferisce il termine *ikkibu* come nella linea 14b.

³⁶ Lambert 1987: 193 interpreta *ašru* come una forma di *ašar* “dove” (“where the ascent has not descent”). Von Soden 1990: 138 lo interpreta come uno stativo di *ašārum* “radunare” (“überprüft sind die Aufstiege, einen Abstieg haben sie überhaupt nicht”).

³⁷ *Un uomo e il suo dio*, l. 12-16; 21-31.

28. il mio male è grande, esso ha attaccato i piedi, [esso ha posto] colpi sul mio cranio
29. tu hai reso una bocca piena (di cibo) molto amara (verso di me), ... diventò una pianta puzzolente
30. ... tu infanghi l'acqua, la mia liberazione ... dalla mia giovinezza
31. [] il lato della montagna, dove l'ascesa non ha per me chi scende"

Dopo l'introduzione narrativa in cui è presentata la figura del sofferente, quest'ultimo prende la parola, dando inizio al dialogo con il dio. Si tratta di una lamentazione o supplica, in cui l'uomo chiede alla divinità di rimetterlo in salute e di ricondurlo alla vita. Egli dunque descrive i mali e le sofferenze che lo colpiscono e lo indeboliscono, ma purtroppo questa parte del dialogo non ci è pervenuta integralmente.

L'uomo è continuamente afflitto (*ataššuš*). Il verbo *ašāšum*³⁸ ha un valore semantico in qualche modo accostabile con quello di *marāšum* nella sua accezione di "essere preoccupato", "essere in preda alla disperazione". È utilizzato, a partire dal periodo paleo-babilonese, sia nelle lettere (come quelle di Mari) che nei testi letterari, per indicare uno stato di alterazione e malessere emotivi. Al Gtn il verbo, come nel testo, indica una condizione continua di disagio, sottolineandone tuttavia più la dimensione corporea: "essere continuamente afflitto" (anche con soggetto *libbum*)³⁹ e "soffrire di spasmi". Il riferimento agli spasmi lo ritroviamo soprattutto nei testi di interesse medico, in particolare nel *Trattato di Diagnosi e Prognosi*. Il termine allora può avere sia un valore generico di malessere che un dolore fisico continuo, caratterizzato da spasmi. Purtroppo la linea è corrotta, il soggetto della frase è assente, ma è possibile tradurre in entrambi i modi.

Il sofferente, come pare dalla linea 23b, urla e si dispera per la cattiva sorte (*lumnum*), che il dio gli ha causato. Il termine *lumnum*, di grande interesse per quest'analisi, può essere tradotto "sfortuna". Nel suo senso più generale indica qualsiasi agente o situazione che possa arrecare un danno all'individuo e alla sua comunità. Esso è da intendersi come "disgrazia", conseguenza possibile di un comportamento eticamente scorretto (sia da un punto di vista sociale che religiosa). Tali sciagure possono tormentare lo sventurato o come punizione di un torto, commesso nei confronti della divinità, o per assenza della protezione di quest'ultima: "ciò non è piacevole a Šamaš, gli lo ripagherà con un male" (*ul tābi eli Šamaš irābšu lumnu*);⁴⁰ "lo (= il pover uomo) stanno facendo soffrire con ogni male, come un criminale, perché non ha nessuna protezione" (*sarriš*

³⁸ CAD A/2: 422-424.

³⁹ Molto frequente nelle lettere di Mari.

⁴⁰ BWL 100: 60 in CAD L: 248.

kala lumnu šūḥusušu aššu lā išu i-RI-tu).⁴¹ A conferma di tale valenza semantica, si ricorda che il termine è molto usato nella divinazione. Esso compare sempre nelle apodosi come conseguenza del “segno” divino, interpretato dall’operatore magico-rituale. *Lumnun* è pertanto quella sorte avversa, intesa come totalità di accadimenti nefasti di varia natura, che colpisce colui che ha commesso un errore, in particolare nei confronti del dio, il quale interrompe la sua protezione. Dai testi divinatori, inoltre, comprendiamo l’aspetto sociale della malasorte: essa può recare danno non solo al colpevole ma anche alla sua famiglia e alla sua comunità. Il *lumnum* ricade sul contesto sociale vicino al trasgressore: “la sfortuna afferrerà lui e quelli attorno a lui” (*lumnu šāti u teḥḥišu iṣabbat*);⁴² “in casa costante (lit. fondazione di) sfortuna” (*ina bīti* GLNA^{ku-ni} HUL).⁴³

Il male (*muskum*) è divenuto così grande da aver colpito il sofferente dalla testa ai piedi. Il vocabolo *muskum* è attestato solo nel periodo paleo-babilonese, la cui traduzione del CAD (M/2: 235), sulla base di questa sola attestazione letteraria, è un generico “evil”. La parola sembra derivare dal verbo, impiegato nei testi di fisiognomica, *masākum*⁴⁴ “essere minaccioso/cattivo”, che alla forma D viene tradotto “danneggiare”, “insultare”. Esso, di conseguenza, fa riferimento forse a delle malattie,⁴⁵ le quali incombono sull’individuo, provocandogli dolori dalla testa ai piedi. Tali mali “attaccano” (*šakānum*) e “colpiscono” (*atūm*),⁴⁶ indicando un’azione violenta e diretta sul sofferente.⁴⁷

La punizione divina è terribile: a causa dell’ira divina quello che era cibo per la bocca del sofferente, è ora divenuto amaro come una pianta puzzolente. L’uomo non è più in grado di mangiare e di bere, così come è espresso nelle linee 88-89 della II Tavoletta del *Ludlul bēl nēmeqi*:

88. *ašnan šumma daddāriš ala^[?u]t*
 89. *siriš^{(d)ŠIM} napšat nišī^(UN)mes^{elīya}(UGU.MU) imtar^[su]l*

88. se vi è grano io (lo) ingoio come (fosse) una pianta puzzolente
 89. (e) la birra, vita dell’umanità, era per me nociva.

⁴¹ BWL 88:285, *Teodicea* In CAD L: 248.

⁴² AfO18 64:36 in CAD L: 248.

⁴³ CT 28 28:13 in CAD L: 248.

⁴⁴ CAD M/1: 322. Cfr. *Ludlul* II linea 35.

⁴⁵ Forse un sinonimo paleo-babilonese della parola *muṣṣum* con cui si indica la malattia.

⁴⁶ Sul verbo *atūm* in questo contesto scrive Lambert: “the common meanings of the root, ‘find’, ‘select’, are well suited for a blow aimed at something, and though commonly the I/1 takes the accusative object, *šūtātū* is construed with *itti* (CAD A/II: 520)” (1987: 197).

⁴⁷ Couto Ferreira 2007a: 10; van der Toorn 1985: 32.

La quotidianità dei pasti, espressi emblematicamente dal pane⁴⁸ e dalla birra, prodotti alimentari di primaria importanza in Mesopotamia, viene meno. L'acqua infangata (l. 29) è un chiaro segno di afflizione. A tal proposito, si ricorda la linea 56 della VI tavoletta dell'*Epoepa di Gilgameš*, in cui il sovrano mitico di Uruk ricorda ad Ištar la condizione di sofferenza in cui ha condannato il cavallo, uno dei suoi ex-sposi:

56. *dalaḥu ù šatâ taltimeššû*

56. A bere acqua putrida lo hai condannato.

I demoni bevono solo *mē^{meš} dalhûte* “acqua sporca” e non *mē^{meš} zakûte* “acqua pulita”.⁴⁹ Ricordiamo cosa pensa la regina degli Inferi, Ereškigal, su cosa voglia fare la sorella, Ištar, alle porte della città infernale:⁵⁰

33. *kîma šikari^{meš} dalhûte*

33. come birra berrò acqua sporca!

⁴⁸ La menzione del pane ha una forte valenza simbolica, esso rappresenta il cibo per eccellenza in una società in cui viene praticata l'agricoltura. Il pane è il prodotto finale di una lunga lavorazione dei cereali che rappresentano gli alimenti fondamentali delle società mesopotamiche. Menzionare il pane significa allora ricordare alimento primario emblema della cultura. Non è un caso che Enkidu, ancora essere selvaggio nella prima parte dell'*Epoepa classica di Gilgameš* (Tavola II, v. 34-41), si sottoponga ad un rito d'iniziazione alla cultura, attraverso varie tappe, tra cui appunto il consumo di pane:

Pane posero davanti a lui,
liquore posero davanti a lui,
ma Enkidu non mangiò il pane, egli aguzzò gli
occhi e guardò attentamente,
[Enkidu non sapeva mangiare pa]ne,
bere liquori egli non sapeva.
[La prostituta aprì la sua bocca e parlò a Enki]du:
<<Mangia il pane, o Enkidu! Esso è adatto alla divinità!
Bevi il liquore, esso è adatto alla regalità>>.
[trad. Pettinato 2004: 23]

⁴⁹ AnSt 5 98:27.

⁵⁰ *La discesa di Ištar agli Inferi* l. 33.

L'acqua sporca e il pane divenuto argilla o fango, rappresentano il cibo degli *etemmu* "spiriti dei morti". La condizione del sofferente nel mondo dei vivi è simile a quella dei morti nell'aldilà. Ricorda Enkidu a Gilgameš in riferimento agli Inferi:⁵¹

188. *ašar epru bubussinama akalšina tiṭṭi*

188. dove il cibo è polvere, il pane è argilla.

La vita dell'uomo è "tutta in salita". Tale espressione rende bene la similitudine della linea 31: la vita è paragonata a una scalata in montagna. Una vita comune è quella in cui l'individuo può "scalare e discendere una montagna", mentre quella dello sventurato non prevede mai una "discesa", ma solo una "salita".

Di fronte a tale condizione di malessere, il nostro protagonista si chiede il perché della disgrazia. Egli dunque riflette nel suo *kabattum*, alla ricerca di una risposta a questa domanda di senso. La ricerca del "senso", in altri termini del "perché" del male, «si fonda – ricorda Pizza – sulla possibilità per le persone sofferenti di ricorrere a diversi sistemi di riferimento, di pensiero e di pratica, entro i quali configurare l'evento malattia per rispondere all'angoscia derivante dalla crisi di "senso" che l'esperienza del malessere e del dolore produce» (Pizza 2008: 187). Gli Azande, ricorda Evans-Pritchard, «colgono prospetticamente la concatenazione degli avvenimenti, ed è in una situazione sociale particolare che scelgono la causa che è socialmente pertinente, trascurando il resto [...]. L'attribuzione di una disgrazia alla stregoneria non esclude quelle che noi chiamiamo le cause reali, ma essa vi si sovrappone dando agli avvenimenti sociali il loro valore morale» (Evans-Pritchard 1976 [1937]: 111). L'antropologo mette in evidenza una questione importante, ovvero la distinzione tra cause reali e attribuzione di valore etico al malessere. Tale distinzione è ripresa da Elsa Guggino (2006: 35) nel suo studio sulla magia in Sicilia. Quest'ultima distingue il "*come* delle cose", cioè delle malattie-disgrazie, dal "*perché* di esse". Il *come*, tipico della biomedicina moderna, propone la considerazione dell'effetto di una determinata causa. Il perché invece «comporterebbe vari tipi di risposta secondo la situazione personale e sociale, secondo il particolare atteggiamento tenuto da ciascuno di noi di fronte al mondo, alla vita, al nostro regime di esistenza. [...] Il perché implica l'espressione di un giudizio morale, richiama la mia filosofia di vita, sposta la mia attenzione dall'evento in sé all'*evento rispetto a me*, in sostanza su una relazione» (Guggino 2006: 37 corsivo dell'autore). È possibile fare uso di tale

⁵¹ *Epoica di Gilgameš*, Tav. VII, l. 188.

distinzione, solo con una dovuta precisazione. Risulta evidente che la categoria del “come”, impiegata dai due antropologi, sia da ricondurre a quel rapporto causa-effetto, proprio del sistema scientifico moderno, di cui la biomedicina fa parte. Bisognerebbe, tuttavia, sganciare tale concetto dalla razionalità scientifica, chiaramente non condivisa dalla società presa in esame. Il *come*, pertanto, risulterebbe essere la causa, per così dire, “prima” del determinato evento malattia-disgrazia. La caduta di un uomo dal tetto, per esempio, ha come causa “prima” la sua noncuranza o la debolezza della struttura, così come la paralisi di un arto può avere come origine l’attacco dello spirito di un morto. In altre parole, secondo quest’interpretazione, rientrano nel dominio del “come” non solo la ferita provocata da un coltello affilato, ma anche, almeno nell’ottica mesopotamica, la minaccia diretta di un demone. Su un livello, potremmo dire etico-religioso o filosofico, si sviluppano invece le domande di senso che riguardano la categoria del “perché”. Il sofferente non ha dubbio alcuno sugli agenti diretti che gli causano sventure e disgrazie (per esempio i demoni), ma pare invece domandarsi: “Perché mi accade tutto ciò?”, “Perché proprio a me?”, “Cosa ho commesso?”. Tali interrogativi spingono il protagonista dell’opera a ripensare alle azioni commesse, alla ricerca del “perché” ultimo della sua sofferenza. Egli tuttavia ritiene di essersi comportato rettamente, seguendo tutte le norme sociali e religiose. Non è certo un caso che la sua condizione è come quella di colui che invece rovescia l’ordine socio-religioso, motivo di punizione divina.

È chiaro, dunque, che il malessere e la conseguente sofferenza, che lo attanagliano, si iscrivono in una più ampia categoria che è quella della disgrazia. Scrive a tal proposito Lupo (1999: 56-57):

va inteso il fatto che non pochi gruppi umani concepiscono la malattia in termini non soltanto di individuale sofferenza, ma la collochino in una più ampia categoria, comprendente i concetti generici di “disgrazia” e “sfortuna”, per i cui i mali del corpo non vengono isolati da altri fenomeni di segno negativo e di portata anche collettiva, come le avversità del clima, le morie del bestiame, ecc. ai numerosi esempi etnografici che mostrano come la malattia venga sovente concepita in termini “olistici”, ossia inserita in un articolato intreccio di influenze, connessioni e rapporti di tipo organico, sociale e trascendentale, posso nuovamente aggiungere la mia personale esperienza fra i Nahua, ove uno stesso termine, *tetzahuit*, dall’originario significato di “cattivo presagio”, è oggi impiegato per designare una “disgrazia”, una “tempesta” e una “causa patogena”.

Una profonda preoccupazione assale il sofferente: egli non è riuscito a scovare nella sua memoria quel gesto, quell’azione che possa in qualche modo aver offeso il dio. La linea 13, “io non conosco la negligenza che ho commesso” (*šēṭ īpušu lā idi*) mostra con chiarezza il tema centrale del componimento: il

sofferente è in qualche modo un colpevole, ha commesso un errore, di cui però non conosce l'origine. Il termine *šêṭṭum* deriva dal verbo *šêṭûm*, il cui significato è “eludere”, “disdegnare”, “trascurare” e, in senso più generale, “essere negligenti”.⁵² È possibile, pertanto, tradurre il sostantivo come “atto di negligenza”. Più in generale, si indica con tale parola ogni deficienza umana, sia essa consapevole o non, nei confronti del mondo divino, per ciò che concerne la sfera rituale, il culto quotidiano, i giuramenti. In altre parole, designa ogni azione che si dovrebbe compiere per rispettare gli dèi, ma che, invece, non è stata eseguita.

Il sofferente, quindi, non crede di aver commesso un atto di negligenza con consapevolezza, non lo ricorda. Egli tuttavia è certo di non essersi macchiato di un abominio (*anzillum*) come di non aver trasgredito un tabù (*ikkibum*). Sul primo termine paleo-babilonese, *anzillu*, scrive van der Toorn (1985: 42-43):

The term *anzillu* (or *anzullu*) goes back to the Sumerian ANZIL and designates holy objects and substances. The biblical equivalent would be *qōdēš*. In Sumerian texts it usually appears in combination with GU₇ (KÙ), “to eat”, which suggests a similar offence to *asakka akālu*. The Old Testament evidence favors the affinity of the two types of sancta trespass, since it calls the violation of the *hērēm* and the *qōdēš* both *ma'al*. Very soon, though, *anzillu* (ANZIL) came to denote a “prohibited thing” in general and already in Sumerian texts “eating the *anzillu*” can stand for “engaging in villainy”. Other verbs it can go with are *epēšu*, “to do”, *kašāru*, “to plan”, *našāru*, “to observe” and *kubbusu* (Sumerian GÌR.ÚS.SA) “to step, to trample on”. In the latter verb the original sense of *anzillu* can be glimpsed, since it is normally cultic objects such as a *barasigû*-socle or purification water that are – often inadvertently – stepped upon. More so than *asakku*, *anzillu* has received the connotation of something horrible, loathsome and repulsive. Thus the Babylonian king Sîn-šar-iškun can boast that falsehood is an *anzillu* to him.

Anzillum può essere tradotto come “abominio”, “scelleratezza”. L'inconsapevolezza dell'azione commessa è espressa, in maniera molto simile al testo preso in esame, in componimenti bilingue sumero-accadici: “Io non so quale abominio ho commesso” (ÁM.GIG GÌR.ÚS.SA.A.NI NU.UN.<ZU.ÁM> = *anzil ukabbisu <ul idi>*);⁵³ “Io ho commesso inconsapevolmente qualcosa che è un abominio per la mia dea” (AMA ^dINNIN.MU ÁM.GIG.GA NU.UN.ZU.TA GÌR.ÚS.SA.A.NI = *anzil ištariya ina lā idē ukabbis*).⁵⁴ Nella lista lessicale *Malku* (IV 71) viene associato al termine *ikkibum* “atto vietato”, il quale compare anche nel componimento

⁵² CAD Š: 343-345.

⁵³ 4R 10: 47 in CAD A/2: 153.

⁵⁴ 4R 10: 34f. in CAD A/2: 153.

paleo-babilonese. Successivamente nella serie di incantesimi *Šurpu* (VIII 79) è connesso a vocaboli come *arnum* “crimine”, *šērtum* “trasgressione”, *gillatum* “misfatto”, *turtum* “rappresaglia”. Siamo d’accordo con il CAD (A/II: 153) quando afferma: «The original meaning of *anzillu* as an object with which contact must be avoided lest one become ritually unclear was lost quite early, and the word is often used as synonym for sin, transgression, etc».

La divinità, la quale ha smesso di concedere la sua protezione all’uomo, “fa risplendere” i tabù (*ikkibum*). La scelta di tradurre il verbo *nawārum* “far risplendere” si basa sulla contrapposizione che si verrebbe a creare con la riga 46: *ušanmer libbāšu*. In quest’ultima il dio, grazie alla sua misericordia e compassione, libera il sofferente dalle sue sciagure per ricondurlo alla vita, facendo “risplendere” il suo *libbum*.⁵⁵ Nella linea 27b, dunque, *ikkibum* potrebbe essere l’oggetto negativo, rispetto a *libbum* positivo della linea 46. Il vocabolo *ikkibum* indica propriamente cose, luoghi ed azioni interdette e vietate, ma allo stesso tempo sacre.⁵⁶ Scrive Van der Toorn (1985: 43):

ikkibu, which has the broadest semantic spectrum. Not Semitic in origin, it is a loan word from the Sumerian NĠ.GIG (Emesal EMGEB), “grievous, painful thing”. When the Akkadian translates this Sumerian expression it usually offers *maruštu*, “trouble, hardship”, but *anzillu* is also possible. *Ikkibu* contains the notions of horror and holiness. [...] On the basis of this evidence one can maintain that *ikkibu* encompasses many of the connotations of *asakku* and *anzillu*, but that the components of inviolability and abomination are its most significant features. [...] The notion of holiness comes to the fore when *ikkibu* designates a thing, place or action sacred to a god or reserved to a king. On the whole, though, the negative sense of a reprehensible thing or action, a cause of divine displeasure, predominates. [...] *ikkibu* is most frequently used to endorse the moral code by a religious emotivity. Its positive connotations recede when it is enlisted to proclaim the enormity of a particular action. Because of its sacral coloration it is often brought in to defend rules of religious etiquette, but like its equivalent *tô’ēbāh* it also serves to stigmatize certain deviations from the normative socio-religious conduct. Food prohibitions are justified by the observation that the gods hold a special dish in abomination, but a vain promise is also called an “abomination to Marduk”.

La traduzione di *ikkibum* con “tabù” sebbene essa si adatti a molti dei casi in cui il termine compare, non è perfettamente calzante. A tal proposito, la parola è in associazione con il verbo *akālum* “mangiare”, ma il senso non è da intendere

⁵⁵ Si ricorda che i verbi che indicano luminosità vengono impiegati con soggetto *libbum* per manifestare la gioia.

⁵⁶ CAD I: 55-57.

letteralmente. Si pensa che, successivamente, esso diventi un sinonimo per indicare una colpa commessa nei confronti del dio.

Il sofferente, dunque, crede di non avere commesso nei confronti del dio né *šêṭṭum*, né *anzillum* né *ikkibum*. Come può infatti un uomo rispettoso agire contro il suo dio? Come può un uomo vedere con indifferenza suo fratello? Come può una persona calunniare un suo amico?

4. “LA STRADA (DELLA VITA) È APERTA PER TE!”: LA MISERICORDIA DIVINA

Il componimento è molto danneggiato, non è chiaro quando la supplica del sofferente finisca. Quando il testo riprende, vengono descritte delle azioni rituali, in cui il dio, almeno sembra, benedice l'uomo, riconducendolo alla salute e alla vita. Il servo di dio viene sollevato da terra, unto con un olio terapeutico,⁵⁷ nutrito e vestito, e il suo *libbum* viene illuminato: egli gioisce (l. 43-46).

48. *ši-ib-bu-uk e-ṭi-il*⁵⁸ *li-ib-bu-uk la i-li-im-mi-in*
 49. *ga-am-ra ša-na-tu u₄-mu t[a]-am-la-ú-ni*⁵⁹ *du-ul-la*
 50. *šu-um-ma-ma-an la qá-bi-à-at a-na ba-la-ṭi-im*
 51. *ki-ma-ma-an te-le-'i di-à-am ka-ab-ta ku-ul-la-ti-iš-šu ta-aš-du-ud*
 52. *ta-mu-ur pu-uš-qá-am i-ša-am¹ k[a]-li-ma*
 53. *tu-uš-ta-ag-me-er-ma bi-il-ta-šu ka-bi-it-ta ta-aš-ši*
 54. *iš-ṭi i-ku-uk pa-da-nu-um pé-ti-i-[k]u*
 55. *iš-ra-at-ku ṭú-du-um ù ša-ki-in-ku re-mu-[um]*
 56. *aḥ-ri-ti-iš u₄-mi la ta-ma-aš-šu-ú il-[ka]*
 57. *ba-ni-ka ki ta-da-am-mi-qú-nim a-at-ta*
 58. *a-na il-ka ba-nu-uk tu-ku-ul-tu-uk*
 59. *e-ru-kum ma-aš-ša-ru-ia ù da-an-nu-ku(-)(x)]*
 60. *eqlum(A.ŠA) ma-ar-qi-us-su i-pé-et-ti-[ku-um]*
 61. *a-pa-al-la-ás-ku-um-ma da-ri-iš ba-la-ṭ[a-am tu-ta^(?)]*
 62. *ù a-at-ta e te-ep-ši ub-bu-la-am pu-šu-u[š]*
 63. *im-ša šu-ki-il ši-qf ša-mi-à ma-mi*
 64. *ù ša uš-bu-ma iš-ta-ab-bu-ba i-x(-)[]*⁶⁰

⁵⁷ Il termine può anche riferirsi ad olio di mirto.

⁵⁸ Lambert 1987: 198 legge *ši-ib-bu-uk e-de-el* “cingi i tuoi fianchi”, la cui espressione è nel Vecchio Testamento impiegata comunemente come invito alla rettitudine. Forse si può anche leggere il verbo come *e-ke¹-el* “la tua malattia *šibbu* è nera”. Sulla malattia-*šibbum* non sappiamo nulla.

⁵⁹ Sull'assenza di *ša* cfr. von Soden 1990: 139. Lambert 1987: 198 legge: *š[a] am-la-ú-ni* “i giorni io ho colmato con la fatica” con l'uso transitivo del verbo *malûm* (molto raro e noto per il I millennio, CAD M/I: 181a).

65. *li-iṭ-tú-ul ak-li-iš-ka li-šú li-<im>-ḥu-ur li-iḥ-[du]*
 66. *pa-ti-je-et-ku¹ a-bu-ul šu-ul-mi-im ù ba-la-ti-im*
 67. *mu-um-ma qé-er-bu-uš⁶¹ e-ru-ub ši- lu ša-al-ma-a-at⁶²*

48. “la tua malattia-*šibbum* è bloccata, il tuo *libbum* non diventa maligno.
 49. Gli anni sono finiti, i giorni (in cui) tu sei stato pieno di fatica.
 50. Se non fossi stato destinato a vivere
 51. come saresti stato (così) molto competente e tutta (la totalità della) grave
 malattia-*di 'um* avresti sopportato?
 52. Hai sopportato (lit. visto) un periodo di grande difficoltà, ed è finito.
 53. Tu hai portato (su di te) fino alla fine il suo (= del malessere) grave peso.
 54. Si abbia compassione per te, la strada (della vita) sia aperta per te.
 55. La via è retta per te e la compassione è posta su di te.
 56. Nei giorni futuri non dimenticare il tuo dio
 57. il tuo creatore, se tu (desideri) stare bene.
 58. Io sono il tuo dio, il tuo creatore, la tua speranza,
 59. le mie protezioni sono attive e forti []
 60. il terreno apre il suo rifugio per te,
 61. io cercherò per te affinché [tu possa trovare] una vita duratura,
 62. e tu non impallidire, ungi il secco,
 63. dai da mangiare all'affamato, dai da bere acqua all'assetato,
 64. e colui che è seduto e sono bruciati (dal sole⁶) ... che egli possa vedere il
 mio pane, ..., che possa
 65. fronteggiare, che possa gioire!
 66. La porta della salute e della vita è aperta per te
 67. ... entra, esci, che tu possa stare bene!”

Sono queste le parole con cui il dio, clemente e misericordioso, dopo aver ascoltato la supplica del sofferente, afferma di volerlo ricondurre sulla via del benessere e della salute. La metafora della strada e della porta della vita, che vengono aperte dal dio per essere percorse dall'uomo guarito, la si ritroverà anche nel *Ludlul bēl nēmeqi*. Pare che, almeno da un punto di vista letterario, la condizione dello sventurato sofferente sia quella di un uomo stretto dal suo dolore, colpevole (consapevolmente o non), privo di contatto sociale, e dunque solo. Viceversa l'*eṭlum* guarito, al massimo del suo vigore, può tornare sulla

⁶⁰ Von Soden 1990 integra *iš-ta-ab-bu-ba i-n[a¹-šu]*.

⁶¹ Von Soden 1990: 140 propone di identificare la parola con *mun-ma*. CAD M II: 197 suggerisce di identificarlo con un pronome indefinito.

⁶² *Un uomo e il suo dio*, l. 48-67.

scena pubblica, può passeggiare sulla via della giustizia etico-religiosa e del benessere.

Le parole della divinità riprendono in maniera speculare quelle dell'uomo, come è dimostrato dal riferimento al pane e all'acqua, elementi fondamentali della vita. Da un punto di vista stilistico, ai verbi che indicano malessere, impiegati dall'uomo, si contrappongono quelli, nel discorso divino, che designano il benessere e la salute: *balāṭum*, *šalāmum*, *napištam kašādum*. Il verbo *balāṭum*⁶³ è traducibile con "guarire (da una malattia)",⁶⁴ in particolare nella documentazione epistolare, in cui si raccontano casi di persone affette da infermità che, dopo le cure, riacquistano la salute. In questa valenza semantica il termine si contrappone chiaramente a *marāšum*: "io ero quasi morto, ma adesso sono guarito dalla mia malattia" (*ubān lu la mītāku inannama ištu muṣṣiya abtalut*).⁶⁵ Tale dicotomia *marāšum* vs *balāṭum* la ritroviamo anche in molti testi di letteratura, soprattutto nelle preghiere alle divinità mediche come Gula e Asalluḫi (= Marduk).⁶⁶ Compare altresì nelle apodosi all'interno sia delle serie di presagi che dei manuali di diagnostica, come possibile conseguenza del "segno" divino, interpretato dall'*ummānum*. Il verbo, dunque, designa il ritorno all'equilibrio psico-fisico dell'individuo, successivo a una fase di scompenso generale, causato da una malattia. Colui che, un tempo malato, ha raggiunto la guarigione, "è vigoroso", "al pieno delle sue forze" e "vive a lungo". Questi ultimi sono i significati che può avere tale verbo in contrapposizione a *ašāšum* e *anāḫum* delle linee precedenti. È interessante notare che *balāṭum* viene anche tradotto, in alcuni contesti, con "ottenere cibo", quale condizione necessaria alla vita stessa.

Il verbo *šalāmum*⁶⁷ indica, in questo caso, uno stato di benessere psico-emotivo, inteso come una riconciliazione con se stessi e il mondo, un ritorno alla pace e alla serenità.⁶⁸ Viene impiegato quando il dio, un tempo irato con l'uomo, ritorna a stargli vicino e a proteggerlo. Come si è dimostrato, non è possibile scindere tra dimensione emotiva e quella fisica, spesso infatti i soggetti di tale verbo, come degli altri che riguardano la sfera dei sentimenti, sono *libbum* e *kabattum*, organi fisici, sedi dei pensieri e dell'emotività.

Analizzando il testo, si evince che il destino dell'uomo fosse già stabilito dalla divinità: il sofferente è destinato alla vita, egli non morirà. Questo lungo

⁶³ CAD B: 52-63.

⁶⁴ Spesso impiegato nella forma D "far guarire", "far stare bene", "far rivivere".

⁶⁵ MRS 9 222 RS 17.383:34 in CAD B: 53.

⁶⁶ Cfr. KAR 73:31 in CAD B: 53: *šammu balāṭi ša bēltija altati ... u abtalut* "I drank the health-restoring medication of my Lady (= Gula) and I got well".

⁶⁷ CAD S: 89-92.

⁶⁸ In ambito bellico indica la pace tra paesi prima nemici.

periodo di difficoltà (*pušqum*) è stato egregiamente sopportato dal supplicante, perché, secondo il volere divino, egli avrebbe dovuto comunque continuare a vivere. Emergono con chiarezza due temi che avranno un grande sviluppo nei secoli successivi: prova dolorosa dell'uomo e misericordia divina.

5. CONCLUSIONI

Il componimento fornisce molti spunti di riflessione sulla concezione del malessere e del corpo nella Mesopotamia paleo-babilonese.

L'afflizione del protagonista è tanto fisica quanto psichica. I vocaboli del componimento non fanno riferimento, solo ed esclusivamente, alla sfera fisica della sofferenza. I verbi vengono impiegati nel loro valore semantico più generale, mostrando un uomo debilitato, privo di forze, vittima di uno squilibrio, che rovescia non solo l'integrità fisica e il benessere psichico, ma anche le relazioni sociali. Proprio queste ultime sono ribaltate: il sofferente è considerato dalla comunità ed agisce in essa come un morto tra i vivi. Si tratta di una vera e propria morte sociale: il sofferente vive come un *etemum*.

Perché questi malesseri proprio a me? Questa sembra essere la domanda di senso con cui l'uomo interroga il suo *kabattum*. È chiaro, dunque, che il malessere e la conseguente sofferenza si iscrivono in un'ampia categoria che è quella della disgrazia. Non vi è dunque una netta distinzione tra i mali che lo colpiscono fisicamente ed emotivamente (es. malattie) e gli avvenimenti di più varia natura che incombono sulla sua difficile vita. Egli è un sofferente, non semplicemente perché è un malato, ma perché è uno sventurato, e di questa malasorte la malattia ne costituisce un elemento come tanti e non uno indispensabile. Il perché di tale sfavore divino è dovuto ad una "colpa" che egli, inconsapevolmente, ha commesso. Nell'ottica paleo-babilonese, l'ira e la punizione divina (da cui la disgrazia) sono il risultato di un atto di negligenza (*šeṭṭum*), di un abominio (*anzillum*) o di una violazione di un tabù (*ikkibum*). L'ignoranza del volere divino sembra essere la condizione dell'uomo. La misera situazione in cui versa il sofferente è determinata da un'imperscrutabile decisione divina.

Bibliografia

- Abusch, I. T., 1998: "The Internalization of Suffering and Illness in Mesopotamia: A Development in Mesopotamian Witchcraft Literature", *SEL* 15: 49-58.
- Abusch, I. T. / Schwemer, D., 2011: *Corpus of Mesopotamian Anti-witchcraft Rituals*, vol. 1. Leiden / Boston.
- Augé, M., 1983: "Ordine biologico, ordine sociale. La malattia, forma elementare dell'avvenimento", in M. Augé / C. Herzlich (a cura di): *Il senso del male. Antropologia, storia e sociologia della malattia*. Milano, pp. 33-85.
- Baeulieu, P. A., 2007: "The Social and Intellectual Setting of Babylonian Wisdom Literature", in R. J. Clifford (ed.): *Wisdom Literature in Mesopotamia and Israel*. Atlanta, pp. 3-19.
- Bottéro, J., 1977: *Le Problème du Mal en Mésopotamie ancienne: Prologue à une étude du "Juste souffrant"*. L'Arbresle.
- Bourdieu, P., 2003 [1972]: *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila*. Milano.
- Bruschweiler, F., 1990: "La plainte du roseau: *eršemma* de Dumuzi", *RA* 84: 119-124.
- Couto-Ferreira, É., 2007a: "Conceptos de transmisión de la enfermedad en Mesopotamia: algunas reflexiones", *Historiae* 4: 1-24.
- 2007b: "La salud de la materia: últimas publicaciones en historia de la medicina del Próximo Oriente Antiguo", *Historiae* 4: 133-144.
- Csordas, T. J., 1990: "Embodiment as a Paradigm for Anthropology", *Ethos. Journal of the Society for Psychological Anthropology* 18/1: 5-47.
- 1999: "Incorporazione e fenomenologia culturale", *Antropologia*, anno 3, vol. 3: 19-42.
- Evans-Pritchard, E., 1976 [1937]: *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*. Milano.
- Finkel, I. L. / Geller M. J. (eds.), 2007: *Disease in Babylonia*. Leiden / Boston.
- Foster, B. R., 2005: *Before the Muses: An Anthology of Akkadian Literature*. Bethesda.
- Geller, M. J., 2010: *Ancient Babylonian Medicine. Theory and Practice*. London.
- George, A. R., 1999: *The Epic of Gilgamesh. The Babylonian Epic Poem and Other Texts in Akkadian and Sumerian*. London.
- 2003: *The Babylonian Gilgamesh Epic. Introduction, critical edition and cuneiform texts*, Vol. I-II. Oxford.

- Good, B. J. 2006 [1992]: “Un corpo che soffre. La costruzione di un mondo di dolore cronico”, in I. Quaranta (a cura di): *Antropologia medica. I testi fondamentali*. Milano, pp. 235-259.
- Guggino, E., 2006: *Fate sibille e altre strane donne*. Palermo.
- Kleinman, A., 2006 [1978]: “Alcuni concetti e un modello per la comparazione dei sistemi medici intesi come sistemi culturali”, in I. Quaranta (a cura di): *Antropologia medica. I testi fondamentali*. Milano, pp. 5-29.
- Kramer, S. N., 1955: “Man and His God: A Sumerian Variation on the ‘Job’ Motif”, in M. Noth / D. W. Thomas (eds.): *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East Presented to Professor Harold Henry Rowley*. Leiden, pp. 170-182.
- Labat, R., 1951: *Traité akkadien de diagnostics et pronostics médicaux*. Paris.
- Lambert, W. G., 1960: *Babylonian Wisdom Literature*. Oxford.
- 1987: “A Further Attempt at the Babylonian ‘Man and His God’”, in F. Rochberg-Halton (ed.): *Language, Literature and History: Philological and Historical Studies Presented to Erica Reiner*. New Haven, pp. 187-202.
- Liverani, M., 1988: *Antico Oriente. Storia società economia*. Roma / Bari.
- Lock, M. / Scheper-Hughes, N., 2006 [1987]: “Un approccio critico-interpretativo in antropologia medica. Rituali e pratiche disciplinari di protesta”, in I. Quaranta (a cura di): *Antropologia medica. I testi fondamentali*. Milano, pp. 149-194.
- Lupo, A., 1999: “Capire è un po’ guarire: il rapporto medico-terapeuta tra dialogo e azione”, *AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica* 7-8: 53-92.
- Mauss, M., 1965 [1936]: “Le tecniche del corpo”, in M. Mauss: *Teoria generale della magia e altri saggi*. Torino, pp. 383-409.
- Mayer, W. R., 1995: “Zum Terminativ-Adverbialis im Akkadischen”, *OrNS* 64: 161-186.
- Merleau-Ponty, M., 2003 [1945]: *Fenomenologia della percezione*. Milano.
- Nougayrol, J., 1952: “Une version ancienne du ‘juste souffrant’”, *RB* 59: 239-250.
- Pettinato, G. (a cura di), 2004: *La saga di Gilgamesh*. Milano.
- Pizza, G., 2008: *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*. Roma.
- Quaranta, I. (a cura di), 2006: *Antropologia medica. I testi fondamentali*. Milano.
- Rosaldo, M. Z., 1984: “Verso un’antropologia del Sé e dei sentimenti”, in R. A. Shweder / R. A. LeVine (a cura di): *Mente, Sé, emozioni. Per una teoria della cultura*. Lecce, pp. 161-182.

- Signorini, I., 1988: "Spavento e sindromi *culture-bound*. Sindrome?", *L'Uomo* I/1-2: 25-49.
- Van der Toorn, K., 1985: *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia a Comparative Study*. Assen.
- Von Soden, W., 1957: "Zu einigen altbabylonischen Dichtungen", *OrNS* 26: 306-320.
- 1965: "Das Fragen nach Gerechtigkeit Gotte sim Alten Orient", *MDOG* 96: 41-59.
- 1990: "'Weisheitstexte" in akkadischer Sprache", in O. Kaiser et al. (eds.): *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments III: Weisheitstexte, Mythen und Epen, Lieferung Weisheitstexte I*. Gütersloh, pp. 110-188.
- Wasserman, N., 1991: "Two New Readings on Old-Babylonian Literary Texts", *NABU* 1991/109.
- Young, A., 1982: "Antropologia della *"Illness"* e della *"Sickness"*", in I. Quaranta (a cura di): *Antropologia medica. I testi fondamentali*. Milano, pp. 107-147.